

論文

プラグマティズムにおける
「モラル・サイエンスの論理」の系譜学的検討

加 賀 裕 郎

同志社女子大学
現代社会学部・社会システム学科
教授第一章 モラル・サイエンスの
論理の再構築に向けて

H. パトナムは道徳的客観性 (moral objectivity) の問題を扱った論文の中で、自らの反懐疑主義的多元論の立場を明確にするための補助線として、次のような I. バーリンの文章を引用する。

これらの見解すべて（プラトン主義、伝統的神学、啓蒙、19世紀進歩思想）に共通していたのはプラトンの理想であった。つまり第一にすべての真なる問いは、科学の場合のように、一つの、ただ一つの真の解答をもたなければならない、残りのすべては必然的に誤謬だということである。第二はこれらの真理の発見に向けた頼りになる道筋がなければならないことである。第三に真の答えは、発見されるとき必然的に両立可能であり、単一の全体を形成することである。何故なら一つの真理が他の真理と不両立ではないことを、我われはアプリアリに知っているからである⁽¹⁾。

プラトンの理想は①真なる問いはただ一つの真の解答をもつ、②真の解答に向かう正しい方法がある、③各真理は矛盾することはあり得ず、整合的全体を形成する、の三つからなる。パトナムによれば、プラグマティストは、これら3つのうち①と③を否定するが、②に関しては微妙だという。R. ローティは②も否定する⁽²⁾。それに対してパトナムは、道徳的問題に関しては「どんなアルゴリズムも機械的手続きも、どんな固定した非歴史的な『科学的方法という規範』もない」が、「不完全ではあるが、必然的な実践における人の理想を求めて奮闘し、検証するための方法が

ある」⁽³⁾と述べる。

本論の目的は、②の問題をモラル・サイエンス (moral science) の論理の構築という観点から、20世紀プラグマティズムの系譜学的検討を通して考察することである。ここで「モラル・サイエンス」とはイギリス経験論の伝統にしたがって、自然科学 (natural science) と対をなす人間的行為の学であり、そこには狭義の道徳哲学だけでなく社会科学一般も含まれる。20世紀の社会科学は価値に関わる問題を排除することによって進歩してきた面もあるが、逆にそのために社会科学だけでなく、社会一般に多くの問題を生じてきた。我われの立場は、社会科学と道徳的価値を総合的に含む「モラル・サイエンス」の再構築によって、社会科学の刷新と社会問題への理知的対処の可能性が出てくるのではないかということである。そこでまず、社会科学から価値が排除されたことから生じた問題を、経済学と政治学を例にとって簡潔に述べてみよう。

最初に経済学と倫理学の関係について考えてみよう⁽⁴⁾。18世紀に使われるようになった「効用 (utility)」は、19世紀後半になると新古典派経済学によって量的に扱うことが可能だと見なされた。やがて量的に扱われた「効用」は効用曲線を描くものとされ、それは限界効用逓減の法則 (the law of diminishing marginal utility) として定式化された。

「効用」について L. ロビンズは、「人と人との間で効用を比較することは『無意味』である (Interpersonal comparisons of utility are "meaningless")」と述べた。これは異なった人びとの効用は合理的に議論することができないことを意味する。価値の議論は合理的な議論の対象外であるから、経済学は倫理的問題を扱えないことになる。しかしこれは厚生経済学のような分野が存在しないことではなく、「最適な経済的機能の価値中立的基準」が設定されることを意味する。その基準が所謂「パレート最適 (Pareto optimality)」である。パレート最適の基準によれば、社会の資源配分は、社会のどこかの効用を犠牲にしない限り、

A Genealogical Consideration of "the Logic of Moral Science" in Pragmatism

他の部分の効用を改善できないような均衡状態を指しており、各効用間の倫理的比較は検討外に置かれている。パレート最適は「社会経済状態を評価するための恐ろしく弱い基準」⁽⁵⁾であるが、このような弱い基準を設定する理由は、実証主義的立場から、価値が主観的なものと見なされ、学問的取扱いに適さないとされてきたからである。しかし A. センが問うたように、厚生経済学において貧困とか窮乏といった主題を扱うべきだとすれば、社会の資源配分のあるべき姿を示すには「パレート最適」では弱すぎる⁽⁶⁾。したがって厚生経済学を展開するには、倫理的問題をアルゴリズムとか機械的手続によって扱えなくても、ある程度その問題を理知的に扱うための方法の開発が求められる。

次に政治学と倫理学の関係について考えてみたい。国家が善や善き生の問題について独占的権限を握ると最悪の権威主義的国家になる。そこでリベラリズムは善や善き生についての中立を旨とする中立国家を構想する。リベラリズムにおける中立性の原理の前提は「道徳についての懐疑論」⁽⁷⁾である。つまり善とか善き生の問題は主観的であるから、国家はそれらの問題については中立的であるべきだということである。それは、しばしば公共的論議への絶望の裏返しであり、公共領域の私的領域への回収、社会の私事化を助長してきた。しかし C. ミザクによれば「中立性は神話である」。リベラリズムは正義の善に対する優先と、善から独立した、正義の正当化可能性を主張する。リベラリズムはまた、公共領域と私的領域を峻別し、政治的問題を公共領域に限局しようとする。しかし「生活のどんな側面も、我われの実践のどんな側面も、原理上、公共領域から排除されるべきではないし、隠れていたり私的であったりすることを要求されない」⁽⁸⁾。公共領域と私的領域の線引き自体、公衆の政治的論議を通して実験的に行われる。こうして政治問題の理知的探求のためには、経済学と倫理学の関係について見たのと同様に、アルゴリズムや機械的手続きに拠らない、倫理的問題の理知的処理法を究明しなければならない。

20世紀の社会科学の展開において価値の問題が排除された理由としては、実証主義、とくにその事実概念が及ぼした影響があった。次章以降の検討の準備として、実証主義の事実概念とその問題点について考察しておこう⁽⁹⁾。

実証主義的事実概念の原点には「ヒュームの法則 (Hume's Law)」がある。この法則は、事実 (is) から当為 (ought) が演繹できないことを骨子とする。この法則は単なる論理学的法則ではなく、事実 (matters of fact) と観念の関係 (relations of ideas) の二元論に関する形而

上学的法則である。

「ヒュームの法則」は倫理の問題を事実の問題から独立させた。ヒュームは倫理の問題を情念 (passion) に関わる問題としたが、これは倫理の問題が取り扱い不可能だという意味ではなく、事実とは異なる仕方でも取り扱われるべきものだということを意味した。その後カントは、ヒュームによる事実／価値二分法を発展させ、価値を合理的に正当化可能な命令、つまり命法 (Imperativ) と考えた。

20世紀の実証主義、とくに論理実証主義はヒュームやカントの思想を部分的に受け継ぎ、部分的に否定した。先ずヒュームに関して言うと、論理実証主義はヒュームの事実概念を受け継いだ。ヒュームの事実概念は絵画的意味論 (pictorial semantics) に基づいていた。観念は事実絵画的に似ている像であることによって意味をもつ。しかし徳という観念に似ている事実は存在しないから、それは事実ではない。徳とは観念の絵画的意味によって喚起された情念である。ヒュームにとって情念は事実とは異なる仕方でも取り扱い可能であった。ところが論理実証主義はヒュームの事実概念を受け継ぎながら、価値に関しては単に主観的であると解して考察の対象から除外したのである。

次にカントについて考えてみよう。周知のようにカントは、判断を分析的－総合的、アプリアーアポステリオリという二つの基軸で分類した。カントはアプリアーな総合判断が成立すると見なしたが、論理実証主義者はこれを否定し、アプリアーな分析判断とアポステリオリな総合判断だけを認めた。前者には主として論理学が、後者には主として経験科学が含まれる。ところが情念を基礎とする倫理学及び形而上学は、その何れでもないもので、考察の対象から除外されてしまった。

こうしてヒューム、カントの系譜を通して、論理実証主義は倫理学を合理的論議の対象から除外してしまったのである。論理実証主義の事実概念はヒュームの「感覚可能な印象 (sensible impression)」を、かなりの部分、受け継いだ。例えば R. カルナップは事実を感覚経験ないし要素体験 (Elementarerlebnis) と見なした。この事実概念に基づけば、倫理的判断が事実と異なることは明らかである。ただし事実を「感覚可能な印象」と捉えてしまうと、原子、重力場などの理論語句で指示されるものが事実と言えるかどうか問題になるし、第三章で詳述するように、実際に問題になったのである。

ところが W. V. O. クワインの古典的論文「経験主義の二つのドグマ ("Two Dogmas of Empiricism")」が、分析文と総合文、理論文と観察文の区別を程度問題だと結論し

て以降、論理実証主義の根本的前提が崩れてしまう。同論文の末尾で、クワインは次のように述べた。すなわちカルナップ、C. I. ルイスなどは言語形式とか科学的枠組みの選択に関してはプラグマティズムの立場をとるが、分析的なものと総合的なものの境界設定の問題ではプラグマティックではない。しかし人びとが大量の感覚刺激に適合するように科学遺産を絶えず整形する場合、その作業が合理的であるときにはプラグマティックであると⁽¹⁰⁾。

クワイン以後のプラグマティズムは、経験主義のドグマの対象を、さらに拡大する。一つはD. デイヴィッドソンによる経験主義の第三のドグマ、つまり図式と内容の二元論の否定である。クワイン自身は経験主義の立場を堅持したが、デイヴィッドソンになると、経験（内容）と、その流れを整序する図式の二元論が否定され、経験主義自体が否定される。もう一つは経験主義の第四のドグマと言ってよい、事実と（倫理的）価値の二元論の否定である。クワインの全体論は科学（数学と論理学を含む）に限定され、倫理的問題は対象外とされるが、M. ホワイトとかパトナムは、事実と（倫理的）価値の全体論、「事実／価値の絡み合い（entanglement）」を主張する。

我われは古典経験論や論理実証主義に含まれる実証主義的偏見を乗り越えようとするプラグマティズムの全体論の系譜のうちに、モラル・サイエンスの論理を再構築する道筋を探ることにしたい。そのために本論では、プラグマティックな全体論、あるいは事実と価値の絡み合いという観点から道徳的探求の問題に接近したプラグマティストとして、デューイ、ホワイトといった古典的及び中期プラグマティスト、及び現代のプラグマティストであるパトナム、ミザクの理論を検討することにしたい。

第二章 デューイとモラル・サイエンスの論理

古典的プラグマティズムの系譜のなかで、倫理的問題の理論的制御方法の問題に精力を傾けたのはデューイであった。デューイはこの問題に取り組み続けるが、その問題意識が明確に現れた論文の一つに、1903年の「道徳性の科学的扱いの論理的条件（“Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality”）」がある。本章ではこの論文を中心に検討しよう。何故ならこの論文は、晩年の諸論考には見られなくなった「行為の科学（a science of conduct）」とか「モラル・サイエンスの論理（the logic of moral science）」という表現が使われているからである。『評価の理論（Theory of Valuation）』のことばを使えば、

デューイが目指したのは、「人間の活動が単に衝動的であったり、ルーティンであったりする場合以外はいつでも、人間の活動に影響する目的、計画、尺度、方針についての、真正の根拠づけられた命題の可能性」⁽¹¹⁾を追求することであった。

しかし「行為の科学」とか「モラル・サイエンスの論理」という表現は、近代以降の倫理学史に即して、必ずしも受け入れられやすいものではない。何故なら倫理学は「科学」という名に馴染まない、次のような特徴をもつと考えられてきたからである。すなわち(1)倫理的判断は無媒介的、直覚的な原理に基づいている、(2)科学的判断は理性（reason）に基づくが、倫理的判断は良心（conscience）に基づく、(3)科学的判断は因果性の原理に基づくが、道徳は目的と理想の原理に基づく、(4)科学は時間における継起、空間における共存を扱うが、道徳は遂行されるべき行為を扱い、その行為は因果性の原理から独立した自由の原理に基づく⁽¹²⁾。

我われは今、デューイの構想が「倫理学史に即して、必ずしも受け入れられやすいものではない」と述べた。その根本的な理由は、科学が人間から独立して存在する客観的事実を精確に表象することを目的とするのに対して、倫理が客観的事実に相当するものをもたない以上、それを「科学」呼ぶことはできないと考えられてきたからである。すると「行為の科学」とか「モラル・サイエンスの論理」は、倫理的語句を事実的語句に還元することによって、科学的な自然主義的倫理学を構築しようとしていたと、考えたくなる。

しかしデューイの意図が、倫理的語句の事実的語句への還元などでないことは、明らかである。そもそもデューイの科学的認識の理論は表象主義的ではない。認識は既に完成されて目の前にある実在を精確に表象することではなく、行為主体としてつねに既に世界の出来事連関に巻き込まれた人間が、そこで生じた不調整に対処する活動である。クワインにならって言えば、認識とは大量の感覚刺激を、科学の遺産を使いながらうまく処理する行為である。ただし次章で触れるように、クワインは大量の感覚刺激に自然科学的に処理できるものだけを含め、美的、道徳的、政治的な刺激は含めなかった。しかしデューイは、多様な種類の感覚刺激を無差別にリアルだと見なした。その結果、自然科学的、美的、道徳的、政治的を問わず、経験のうちに生じた不調整に対処する行為が認識行動になる。以上のように考えると「行為の科学」とか「モラル・サイエンスの論理」の構想は不条理ではない。厳密さの点で自然科学と

「行為の科学」に大きな違いがあったとしても、その違いは結局、程度問題に過ぎない。

この主張に対しては、次のような反論があるかもしれない。すなわち倫理的思考は正義、功利性、最高善、究極のテロスといった、「希薄な (thin)」道徳的原理を基礎として行われるので、自然科学的思考とは異なると。この反論を取り扱うために、デューイの「進化論的方法 (the evolutionary method)」について考えてみたい。デューイは生物学的進化論を受容した哲学者である。デューイが受容したのは進化論の形而上学的位相というよりも、その方法論的位相である。J. H. ランダルは、進化論の方法論的位相を、四つに整理する⁽¹³⁾。すなわち(1)プラトンの永遠性の放棄と思考の時間化、(2)思考の対象が大規模な問題から個別的、具体的な問題へと変化、(3)心の実験的性格、(4)目的因から特定の手段－目的連関への関心の変化。

進化論以前の思考は変化の根底にある不変のエイドス、スペキエスあるいは目的因の開示を目的とした。しかし進化論的方法是個々の変化自体を考察対象とする。ある事象について知るために、その事象に対して実験的に変化を生じさせ、そこで生じた変化の相関関係を問題にする。種について知るとは、その種を発生させるに至った変化のプロセスを明らかにすることである。デューイはダーウィンの進化論が、コペルニクスやケプラー以来の自然科学的方法の頂点にあるという。自然科学的方法是変化の背後にある大規模な本質を探ることを止め、認識対象に実験的に変化を引き起こし、そうして生じた変化の相関関係を明らかにする。一般化すれば、「Xを知る」とはXの発生を制御する諸条件を明らかにすることである。ダーウィンの進化論にとって「種を知る」とは、その根底にある不変のエイドスやスペキエスを明らかにするのではなく、その種の発生に至る進化過程を明らかにすることである。種は本質をもたない。種は一連の偶然的変化の所産に過ぎない。デューイによれば、この考え方は自然科学的方法の精髓である。

さて行為の科学やモラル・サイエンスの論理の問題意識は、自然諸科学が変化の背後にある大規模なエイドスやスペキエスを放棄し、出来事の発生的諸条件の制御を認識対象としているときに、倫理学だけが依然として、変化の根底にある不変のテロスやエウダイモニアなどの原理によって問題を処理しようとしているのは間違いではないか、ということである。エイドスやスペキエスを認識の対象とする心性は、変化や未知のものを恐れることである。それに対して科学的認識の心性は、変化や未知のものを制御することである。倫理学だけが依然として変化や未知のものを

恐れ、道徳的問題を既知の不変な原理によって解決しようとする。この現状を乗り越えて、行為の理知的制御の方法論を確立しようとするのが、デューイの基本的立場である。

以上の目的を果たすためには、「事実の制御の科学」と「行為の制御の科学」を本質的に隔てる障壁は存在しないこと、それらの違いは例えば地質学的言明と天文学的言明が違うのと同種のものだということ、それらの確かさの違いは程度問題に過ぎないことなどを示すことが必要である。次にこれらの問題について順次、検討することにしよう⁽¹⁴⁾。

第一に、自然科学は価値から独立した事実を扱うのに対して、倫理学は事実から独立した価値を扱う以上、それらは根本的に異なるという主張について検討しよう。事実と価値の関係については、パトナムを検討する際に詳論するとして、ここではデューイの基本的見解について検討しよう。デューイは「制御された推論が科学であり、したがって科学は、高度に専門化された産業である。それは実践の一樣態には全然見えない、専門化された実践の様態である」⁽¹⁵⁾と述べる。科学は客観的事実の精確な表象ではなく、出来事の発生を制御する推論活動である。出来事の発生の制御という目的は行為を通して達成されるのであり、当該の行為に関する判断は実践判断である。デューイにとって実践判断とは価値判断である⁽¹⁶⁾。出来事の発生の制御という目的は判断を介して生じるが、その判断の主語、述語、繫辞は、いずれも選択行為およびその結果を表わしている。このように「事実の制御の科学」もまた「行為の制御の科学」という一面を備えている以上、最初から両者を截然と区別する必然性はない。

第二に、自然科学は自然的出来事を支配する一般法則を対象にするのに対して、倫理学は個別的行為を対象にする以上、両者の論理は異なるのではないか。この問いに対しては二つの方向から考えることができる。すなわち(1)自然科学の目的は自然現象を支配する一般法則の開示であるのか、(2)倫理学に法則言明は登場しないのか。各々について検討しよう。

まず(1)に関して、デューイの立場は明確である。すなわち「我われが科学と呼ぶものは、まさに経験の個別事例——もし個別的だとすれば、道徳的生活の事例とまさに同じようにただ一つの、取り換えがきかない事例——を取り扱うために道具を作り出し、配置することである」⁽¹⁷⁾。デューイの認識論は反表象主義的であり、認識はつねに既に出来事過程に巻き込まれた人間が、その過程を制御する行為である。この行為は個別的な判断の構成を目的とする。

その際、判断は究極的には同定の問題に還元される。

同定の判断は主語、述語、繫辞から構成される。主語は無数にある可能的主語の対象のなかからの選好的選択（a preferential selection）によって確定される。選好的選択は最も関心をもたれている目的に基づいて行われる。述語は可能的述語の体系のなかから、個別の場面において使用されるべき観点や方法を特定したものである。繫辞は主語と述語が相互調整的に選択された事態を表しており、具体的には実験という行為が行われたことを表す。こうして反表象主義的観点からは、自然科学は個別的事例の制御を目的とした推論行動であり、一般命題は個別的事例の制御のための可能的述語の体系である。

次に(2)の倫理学における法則言明の意義について検討しよう。デューイによれば、「倫理的判断は判断される状況と、判断行為において表れる性格や性向との絶対的に相互的な決定を結果する判断である」⁽¹⁸⁾。自然科学的判断においては、判断者の性格や性向が判断の対象にならないので、この点が倫理的判断と自然科学的判断の相違点である。それでは判断者の性格や性向と判断される状況との関係を制御するために必要な要因は何であろうか。

一つは倫理的範疇、例えば基準と権利、責務と義務、自由と責任などである。これらは自然科学における時間、空間、質量、エネルギーなどに相当する。倫理的範疇は、現代的には「希薄な（thin）」と呼ばれる性格をもつ。それらは倫理的判断を制御するための一般的観点を提供する道具である。倫理学では倫理的範疇は不変のエイドスやスペキエスと見なされてきたが、それらを倫理的判断の制御のための道具と捉えるならば、希薄な倫理的範疇と、「残酷な」とか「貞節な」などの所謂「濃い（thick）」倫理的概念を截然と区別する根拠がなくなる。

理に適った倫理的判断を構成するためには、倫理的範疇だけでなく、性格や性向といった行為の主観的位相と行為が遂行される状況という客観的位相の分析が必要である。デューイによれば、前者を分析するための道具を提供するのが心理学、後者を分析するための道具を提供するのが社会学である。倫理的範疇と同様、それらの道具は一般言明で述べられている以上、倫理学にも法則言明が必要だと結論できる。以上で我われは、自然科学と倫理学を区別するために提示される、自然科学は自然的出来事を支配する一般法則を扱うが、倫理学は個別の行為を扱うという理由に反論を加えることができた。

次に自然科学と倫理学を区別するために提示される第三の主張として、倫理的判断には科学的判断にはない特有の

意味が含まれているというものを検討しよう。この批判は C. L. スティーブンスンがデューイに対して向けたものである。スティーブンスンによれば、倫理的判断の特徴は、その準命令法的（quasi-imperative）性格にある。このような性格は倫理的判断に含まれる情緒的意味による、というのがスティーブンスンの主張である。この観点からスティーブンスンは、デューイが情緒的意味を認めず、倫理的判断を予測的判断に還元していると批判する⁽¹⁹⁾。

この批判に対するデューイの応答は二つに大別できであろう。第一は消極的であって、指示対象を欠いた単なる情動の表出としての情動の意味は存在しない、ということである。単なる情動の表出は意味ではなく、有機体の状態に過ぎない。また仮に情動の意味が存在するとしても、それは定義上「まったく私的であって、ただ私的な検分にだけ近づき得る」⁽²⁰⁾ に過ぎないので、他者に向かって特定の行為を命令する力をもたない。第二の応答は積極的であって、倫理的判断における知的位相と情緒的位相の関係についてである。スティーブンスンは両者を截然と区別するが、デューイはその区別を程度問題だとする。純粋な知的位相と純粋な情緒的位相は、どちらも虚構である。情緒的位相には表象的性質が含まれており、それを知的に展開することが可能である。逆に知的位相には一定程度、情緒的性質が浸透している。したがって情緒的意味と記述的意味という概念を使って、倫理的判断と自然科学的判断を区別することはできない。

そこで第四に、自然科学と倫理学を区別するために提示される最後の主張として、倫理学は欲望、性格、習慣、良心といった主観的なものを対象にするのに対して、自然科学は第一次性質だけから構成される世界、B. ウィリアムズの言う「絶対的世界概念」だけを扱う点で、まったく異なる、と言われるかも知れない。この主張に対しては、判断は究極的には同定の判断であり、それは主語及び述語の選択行為及び両者の選択の相互調整という行為から構成されると述べたことを思い出そう。当該の選択行為は、それが行われる状況の認識とともに、行為者の目的、関心、さらにその背後にある習慣を負荷して遂行される。

しかし科学的判断が純粋な事実判断のように見えるのは何故であろうか。すべての判断は目的や関心を付加した選択行為であり、その選択の背後にはさらに性格や習慣が機能している。ところが科学的判断において、この部分は、当面、判断の真偽を左右する要因として主題化される必要がない「無差別的、中立的要因」⁽²¹⁾ と見なされる。科学的判断が事実判断であるのは、科学判断に含まれる価値的な

要因が当面、主題化される必要がないものとして人為的に考慮外に置かれているからであり、価値的な要因は、実際には科学的判断の背後に存在している。それに対して倫理的判断は、科学的判断において「無差別的、中立的要因」と見なされたもの自体を理性的に制御することが目的となるときに下される。こうして科学的判断と倫理的判断は事実の制御と行為の制御という点で異なる。しかし科学的判断には目的、関心、性格、習慣といったものが「無差別的、中立的要因」として負荷されており、前述のように倫理的判断には心理学的、社会学的事実が負荷されている。したがって科学的判断と倫理的判断の区別は絶対的ではない。

以上、本章ではデューイの行為の科学、モラル・サイエンスの論理の基本構想を検討した。それは、倫理学を自然主義的に予測の問題に還元しようとするものではない。認識は同一の自然的世界における大量の感覚的、倫理的、美的刺激を既存の知的、文化的遺産を道具として組織づけようとする行為であり、各々の組織づけには自ずと目的や厳格さなどの相違はあったとしても、それらの間に絶対的な区別があるわけではない。そうだとすれば、ある程度理知的に行為を制御する営みは可能なはずである。この考え方は全体論的立場に基づいている。そこで次章では、道徳的認識の全体論的構造に焦点を当てたホワイトの見解を検討してみよう。

第三章 ホワイトと道徳的認識の全体論

プラグマティストのなかで、全体論的立場を徹底させて道徳的認識の問題を論じたのはホワイトであろう。ホワイトの「全体論的プラグマティズム (holistic pragmatism)」では、自然科学、歴史、宗教、芸術、法、倫理などが全体論的観点から分析されている。ホワイトの全体論の要点は、クワインの「経験主義の二つのドグマ」を出発点にすると分かり易い。クワインの主張は、経験論の根本的前提である事実言明と理論言明の峻別、分析言明と総合言明の峻別は維持できないドグマであり、このドグマを放棄すればプラグマティズムに至るということであった。しかしクワインは経験論の立場を堅持し、全体論を事実認識の分野に限定し続けた。それに対してホワイトは「我われの違いは倫理的思考と科学的思考の類似性を強調しようとする私の傾向と、クワインの違う傾向を反映している」⁽²²⁾とか、「クワインと違い、私の考えでは、規範的な倫理的原理と記述言明を含む連言全体は全体論的なやり方で考察され、かつ経験的に検証される」⁽²³⁾と述べる。ホワ

イトはクワインとハーバード大学で同僚だった時代、全体論を倫理的思考と科学的思考を包含するように拡張することを説得しようとしたが、失敗したという。失敗の理由は、クワインにとって記述科学が真理の対応説への親和性をもつものに対して、倫理学では対応すべきものがなく、整合説への親和性をもつからである。これに対してホワイトは、倫理学においても対応すべき対象があると言う。それは「感覚的観察と義務感情 (sensory observation and a feeling of obligation)」⁽²⁴⁾である。義務感情については後述することにして、ここではクワインとホワイトの観察文に関する考え方の相違を掘り下げてみよう。

記述科学と倫理学の大きな相違は、前者が観察文に依拠するのに対して、後者はそうではないことである。それでは観察文と非観察文を分ける基準は何か。クワインにとって観察文とは、それを理解するすべての人びとが、副次的情報なしに、現在の刺激に基づいて同意ないし不同意できる文である。この基準に基づく、「雨が降っている (It's raining)」は観察文であり、「あれはウサギだ (That's a rabbit)」も比較的観察文に近い。それに対して「あれはとんでもない (That's outrageous)」は観察文とは言い難い。例えば医療行為は、医療についての知識をもたない人には「とんでもない」行為であるかもしれないが、その知識をもつ人にとっては「とんでもない」行為ではない。つまり「あれはとんでもない」とほとんどの人が同意できるためには、直接的刺激以外の副次情報が必要である。同様に「彼は独身男である (He is a bachelor)」もまた、同意、不同意のためには結婚に関する法制度その他の多くの情報が必要なので、観察文とはいえないことになる。

クワインは「雨が降っている」を典型的な観察文としつつ、「あれはウサギだ」、「あれはとんでもない」、「彼は独身男だ」の順番で観察文から遠ざかると言う。しかし問題は、「雨が降っている」から「彼は独身男だ」までの順番で、観察文か非観察文かを截然と区別することはできるのか、それともそれらの違いは絶対的ではなく、相対的なものである。この点に関して、ホワイトは観察文と非観察文の区別を程度問題だと見なし、倫理学でさえ、物理学よりも「軟らかい」としても、単なる非観察文の体系なわけではないと考える。そもそも『「あれはウサギである」は観察文である』という文自体、観察文ではなく認識論的な文であり、倫理学の文は認識論的な文ほど軟らかくないかもしれない。

さらにホワイトは、次のようにクワインを批判する。前述のように観察文とは、現在の刺激に基づいてほとんど

の人が一致して同意または不同意できる文である。するとヘルムホルツのような人は、他の人びとの観察に基づいて「あれは緑である (That's green)」と言うであろう。しかしオングストロームのような人は「あの葉は5461オングストロームである」という情報に基づいて「あれは緑である」と言う。この情報は特定の人びとにしか知られていないので、規定により「あれは緑である」は観察文ではないことになる。そうすると観察文か否かは一義的には決定できないことになる。

ホワイトによれば、クワインにとっての観察文は、科学全体をノイラートの船と見なした場合の「錨のような (anchor-like)」ものだという。つまり観察文は科学という船のなかにある他の情報に依存しないで、つまりデュエム的な連言において他の言明を受け入れなくとも、真偽が確定できる。それに対して倫理文は他の情報に大きく依存する。ただし観察文と倫理文のこうした違いは程度問題ではないか、というのがホワイトの主張である。観察文と倫理文の関係については、次章で詳細に検討することにして、次にホワイトにおける道徳的認識の全体論について考えてみよう⁽²⁵⁾。

ホワイトはクワインと同様に、科学的知識と論理的知識、総合的言明と分析的言明の二分法を批判し、連続主義 (gradualism) の立場に立つ。この立場は規範的原理がそれ単独で基礎づけ可能だと見なす伝統的な義務論、目的論、自然法論などを否定する。何故なら規範的原理は感覚経験と義務感情の全体を組織化する能力という観点から正当化されるからである。組織化能力の成否によって規範的原理は適宜修正されうる。また連続主義によれば、科学的認識が価値中立だというのも間違いである。ホワイトは「いったん科学が道具または人工物だと見なされるならば、科学の全体は意志の所産だと見なされなければならない」⁽²⁶⁾と述べる。科学的認識は価値負荷的行為であり、科学的認識と規範的原理は相互検分に服している。この見解は前章で検討したデュエイのものと基本的に同一である。両者の違いは、ホワイトが道徳的認識の全体論的構造を論理的に分析したことにある。まずホワイトの一般的見解を述べてみよう。

言明 S を検証しようとしていると仮定する。その場合 S は単独で検証されるのではなく、背後にある多様な信念の連言 $(\alpha) S \cdot T \cdot U \cdot V \cdot W \cdot X \cdot Y$ として検証される。この連言から言明 Z が導出された場合でも、それは $(\beta) Z \cdot A \cdot B \cdot C \cdot D$ である。さて後者が実験的に検証可能な E を含意するが、実際に得られた結果は non-E であった。

すると (β) のなかの何れかが偽である可能性が出てくる。しかし全体論的には、たとえ S を検証した場合でも、Z が否定されたからといって必ずしも S が否定されるわけではなく、体系の安定性と言う観点からプラグマティックに否定されるものを決めればよい。 (α) と (β) は規範言明と記述言明を含んでいるが、プラグマティックな観点から記述言明の一つが否定され、規範言明が残される場合もある。また仮に W が論理法則であったとしても否定される可能性がゼロではなく、さらに non-E 自体の信頼性が再検討される場合さえある。以上のように記述的言明と規範的言明を含む全体は、クワインの表現を応用するならば、周辺部分である感覚的確信と義務感情の部分が外部と接する力の場のようなものであり、その全体の各部分は全体の組織的安定というプラグマティックな観点から適宜、修正されうる。

以上の立場を例証するために、ホワイトはいろいろな例を挙げるが、ここでは若干の例に留めておく。一つは次のようなものである⁽²⁷⁾。

- (a) Every act which is a lie is an act that ought not be performed.
- (b) The prisoner's act of saying yesterday at 4 P. M. "My regiment went north" is a lie.
- (c) The prisoner's act of saying yesterday at 4 P. M. "My regiment went north" is an act that ought not to have been performed.

(a)と(b)各々の背後には多くの補助的信念が負荷されている。それらを度外視すると、この推論では、規範言明(a)と記述言明(b)から規範言明(c)が導出されている。さて今、(c)に否定的な道徳感情 (moral feeling) ないし義務感情 (feeling obliged to do) が働いたとする。これは結論(c)が直接経験と一致しなかったということを意味する。この否定的経験を介して(a)の規範言明か(b)の事実言明のいずれかが修正される可能性があるが、どれを修正するかは補助的信念を負荷した(a)と(b)全体の組織的安定性という観点から決定される。

いま述べた例は道徳的信念と事実に信念の全体を道徳感情や義務感情を通して修正するモデルであるが、先の(a)~(c)とは異なる規範原理を指定することによって、(c)を否定するモデルもある。それは次のようなものである⁽²⁸⁾。

- (d) Every act that leads to saving the lives of one's

countryman is an act that ought to be performed.

- (e) The prisoner's act saying yesterday at 4 P. M. 'My regiment went north' is an act that led to saving the lives of his countrymen.
- (f) The prisoner's act saying yesterday at 4 P. M. 'My regiment went north' is an act that ought to have been performed.

この例では、(a)とは異なる規範原理(d)が指定されることによって、(c)と対立する結論が導出されている。このような場合、(a)と(b)の序列づけが行われ、例えば(a)が(d)に優越すると結論されるならば、(a)~(f)の全体が再組織化された上で結論が導出される。

これまで述べてきたモデルでは、個別的な義務行為が結論として導出される。それに対して次の推論では結論が規範的原理となっている⁽²⁹⁾。

- (g) Every physical event is necessitated.
- (h) Every human action is a physical event.
- (i) Every human action is necessitated.
- (j) If a human action is necessitated, it ought not to be judged morally.
- (k) No human action ought to be judged morally.

この推論における(g)~(i)は形而上学的言明であり、(g)と(h)から「あらゆる人間の行為は必然的である」という形而上学的結論が導出されている。(j)は(i)を前件とし、規範言明を後件とする条件文である。この条件文の前件と後件は含意関係にはない。もし含意関係があると主張するならば、自然主義的誤謬を犯すことになるからである。(j)は「ある種の行為に対しては道徳的判断を下すべきではない」という道徳的判断である。つまり(j)は具体的な行為に対して道徳的判断を下す第一階(first order)の道徳的判断の意味について道徳的判断を下している第二階(second order)の道徳的判断である。したがって(g)~(k)の推論全体は、(g)~(h)で得られた形而上学的言明に対して(j)で第二階の道徳的判断を下し、最後に(k)で人間の行為は、(j)の後件で立言されているものに該当すると結論づけたものである。仮に(g)~(i)が分析的であったとしても、そこから(j)は必然的に導出されるわけではないから、仮に(k)が否定されたならば、前述した二つの推論モデルと同様に、信念全体の組織的安定性という観点から、(g)~(k)の推論全体のなかの一部

が修正される。

これまで検討してきたホワイトにおける道徳的認識の全体論は、デューイのモラル・センスの論理とクワインの全体論を結合したものと言える。しかし我々の見解では、ホワイトにおける道徳的認識の全体論には少なくとも二つの欠陥が認められる。

一つは義務感情という概念にある。ホワイトはクワインに反対して、科学的認識だけでなく道徳的認識にも、真理の対応説が適用できると考えた。科学的認識における感覚に相当するのが義務感情である。それは痛み、悲しみ、怒りと同様、前記述的な直覚である。その直覚は言語的表現が対応すべき前言語的な体験である。しかし前言語的な義務感情を道徳的認識の検証手段と捉えるのは、プラグマティックな観点から、いくつかの点で問題がある。デューイのモラル・サイエンスの論理と比較すると、その問題が明らかになる。モラル・サイエンスの論理は、道徳的認識に先立つ道徳的直覚への遡及によって行為を制御しようとするものではなく、利用可能な社会学的、心理学的情報及び行為の制御に方向性を与える観点である道徳的原理を道具として行為を制御しようとするものである。それに対してホワイトの立場は道徳的状况のなかで行われる道徳的認識を、その外部にある義務感情によって基礎づけようとしている。

しかしクワイン以降のプラグマティックな思考の展開を念頭に置いたとき、ホワイトの義務感情という概念は、維持するのが困難だと思われる。例えばデイヴィッドソンによる図式-内容の二元論を思い出してみよう。クワインは経験主義の二つのドグマを排除したが、自らは経験主義の立場を堅持した。しかしデイヴィッドソンは図式-内容の二元論を経験論の第三のドグマとし、これを排除することによって経験主義自体を放棄した。これ以降、W. セラーズ、R. ローティから R. ブランダムに至るプラグマティストの系譜は、前言語的与件、前言語的道徳感情とそれらを整除する枠組みの二元論を否定するのである。

ホワイトのもう一つの欠陥は、道徳的認識の全体論的分析が意味論的なものに偏っていることである。ブランダムは「志向性(intentionality)」を「推論的(discursive)」と「実践的(practical)」の二つの階梯に分けた上で、「根本的プラグマティストの目標は推論的志向性を特種的な実践的志向性として明示できることである」⁽³⁰⁾と述べる。すなわち日常的思考から理論物理学的認識に至るまで、推論的活動は非推論的志向性から発展した実践的志向性である。ただしブランダムが正しく指摘するように、これはプラグ

マティストが表象を完全に退けるということではなく、「表象の語りは物語の始めではなく、その終わりに来るべきだ」⁽³¹⁾ということを意味する。パトナムはブランダムの言明を一言で「実践の優位」と表現する。これを言語論的に言い換えれば、「言語使用の言語の意味に対する優先」、「意味論に対する語用論の優先」ということになる。それに対してホワイトの道徳的認識の全体論には、言語使用の理論、あるいは語用論の側面からの検討が欠けている。

次章以下では、現代のプラグマティストである H. パトナムと S. ミザクを取り上げて、今述べたホワイトの二つの欠陥、つまり前言語的な義務感情という概念の曖昧さにかかわる問題と、言語使用的、語用論的視角からの分析の欠如という問題を、さらに掘り下げていきたい。

第四章 パトナムと事実—価値関係の再考

ホワイトは道徳的認識の論理を、クワインの全体論の道徳的認識への拡張によって構築しようとした。しかしクワインが経験主義の二つのドグマを、認識論的全体論によって解体したにも関わらず、その刺激文の理論に基づいて経験主義を堅持したことが、デイヴィドスンによって批判されたように、ホワイトが義務感情の理論に基づいて経験論的な道徳的認識の全体論を堅持しようとしたことが、その理論の弱点となった。そこで第二章で考察したデューイの「モラル・サイエンスの論理」に立ち戻って言えば、道徳的認識の論理を構築するためには、事実認識と価値認識の主題は異なるとしても、その違いは本質的ではなく程度問題に過ぎないこと、事実認識と価値認識の二分法は維持できないことを改めて問題にする必要がある。この問題を「事実と価値の絡み合い (entanglement)」という観点から追求したのがパトナムである。

パトナムの認識論的立場は「反懐疑主義的可謬主義」⁽³²⁾と特徴づけられる。つまり修正される可能性を免れている信念は存在しないが、同時に普遍的懐疑も存在せず、疑念は信念と同様、正当化を必要とする。したがって可謬的ではあっても正当化される信念を獲得できる限り、どのような領域であっても認識が成立する。パトナムは反懐疑主義的可謬主義における認識モデルを示すためにカルナップとデューイを比較する。カルナップにとっての認識とは、単一の傍観者が観察文を書くというものであり、理論を査定するとは文同士の数学的関係を決定するためにアルゴリズムを使うことである。科学的方法是計算の方法として再構成される。それに対してデューイにとっての認識とは、

人間と環境との相互作用であり、そこでは人間の環境への能動的介入、他の人間との協同的行為が不可欠である。ここでは「アルゴリズムのモデルは、コンピュータ・プログラムと同様に斥けられる。プラグマティズムによれば、主題が科学であろうと倫理であろうと、我われがもつのは確率であってアルゴリズムではない……観念の形成にとっても、その合理的検証にとっても協同が必要である……科学は探求の民主化を要求する」⁽³³⁾。パトナムの可謬主義的反懐疑主義がデューイのプラグマティックな認識モデルと親和的であるのは言うまでもない。

可謬主義的反懐疑主義の哲学史的意義は、ブランダムにしたがって「第二の啓蒙」と規定できる。「第一の啓蒙」の模範的認識モデルはニュートン物理学であり、それが普遍的、必然的で永遠の原理を本質とするのに対して、「第二の啓蒙」の模範的認識モデルはダーウィンの生物学であり、それは「個々の動物と環境との局所的、偶然的、可変的な実践的相互調整の、具体的で状況に埋め込まれた物語」⁽³⁴⁾を本質とする。ブランダムは二つの啓蒙の関係について、次のように述べる。

第一の啓蒙の「静態的な法則領域」は第二の啓蒙にとっては力動的な習慣群になるものであり、それらは多少なりとも脆弱な集合的な自己再生的均衡を維持することによって、これまで消滅することを免れてきたいっそう大きな習慣群から選ばれた。それは単に、我われが原理を正しく認識したと確信できないということではない。何故なら正しい原理と法則自体が変わるかもしれないからである。プラグマティストは一種の存在論的可謬主義あるいは可変主義を是認する。というのも法則はただ統計的に出現する以上、法則は変化するかもしれないからである⁽³⁵⁾。

プラグマティズムを「第二の啓蒙」とするブランダム卓抜した特徴づけを通して、パトナムの可謬主義的反懐疑主義を見るならば、倫理的客観性などあり得ないという形而上学的主張は妥当性を失い、倫理的客観性の可能性に向かって視野が開かれる。パトナムはこの可能性を具体的に切り開くために、事実と価値の絡み合いを証明するという方策をとる。何故なら「である」から「べきである」は演繹できないとする「ヒュームの法則」以降、事実と価値が峻別され、その後、紆余曲折を経ながら、20世紀の論理実証主義になると、事実に関する科学的言明だけが普遍化可能であり、形而上学、規範倫理学、(形而上学的な)認識

論のすべては認識的に無意味だとされたのであるが、もし事実／価値二分法がデイスインフレーション化され、その区別が非形而上学化されるならば、価値問題の普遍化の可能性が出てくるからである。

事実／価値のデイスインフレーション化のために、パトナムは「事実とは何か」と問うことから始める⁽³⁶⁾。かつて観察不可能なものを科学的に不可欠な術語と見なすことは不条理ではなかった。例えば「原子」はそのような語句である。しかしロックは原子を不可知だとし、パークリーとヒュームはそれを退けた。ヒュームにとって事実とは「感覚可能な印象」であった。しかし物理学が進歩し、相対性理論が成功を収め、量子力学によって原子の内部構造が明らかにされると、事実を「感覚可能な印象」と定義することでは対応できないかと思われるが、E. マッハとか論理実証主義者は、長い間、この定義を維持しようとした。しかし「感覚可能な印象」という事実の定義だと、バクテリア、電子、重力場のような概念は形而上学や倫理学の概念と同様に無意味であるか、観察語句の連言に還元されるか、のいずれかになる。そこで論理実証主義は、この選択肢から免れるために、事実内容をもつのは科学的言明体系の全体だと考えるようになった。

しかしカルナップは古典的経験主義の影響を強く受けたので、科学的言明の全体が観察言明と理論言明から構成されるとし、後者を、観察言明を導出するための工夫と見なした。ここで観察言明と理論言明を包括する事実言明は、総合言明と分析言明という対における総合言明に属している。すると総合言明と分析言明が明確に区別できる限り、事実言明の境界も明確であるはずである。しかし前述したように、クワインの認識論的全体論は総合言明と分析言明の区別を解体した。その意味は、すべての言明が事実言明だということではなく、言明を事実言明と規約的言明に分類することは成功しない、ということである。ここから得られる結果について、パトナムは経済学者、哲学者であるV. ウォルシュに依拠しつつ、およそ次のように述べる。すなわちカルナップが事実文と感覚経験の一对一対応を放棄し、クワインが科学の言語を事実部分と分析的部分に截然と分けることを批判した後では、古典的な事実／価値二分法を支持する論証全体が瓦解し、科学は経験と規約とともに価値を前提している、と考えなければならない⁽³⁷⁾。

第二章で述べたように、プラグマティズムの観点からは科学的な探求や判断は関心、目的、習慣や伝統を負荷した営為である。また科学的探求は「認識的価値 (epistemic values)」を負荷した行為である。具体的には整合性、信

頼可能性、穏当性、単純性、美しさなどは規範的な認識的価値である。しかし科学的探求や判断の背後で作用しているとすれば、その客観性は、どのように理解されるべきであろうか。伝統的に、その語は「対象への対応 (correspondence to objects)」を意味すると考えられてきたが、「殺人は悪い」といった規範的真理、数学的、論理的真理は対応すべき対象をもたない。

R. ローティは「対象への対応」という概念の無効化とともに、「客観性」も放棄されるべきだと考えた⁽³⁸⁾。それに対してパトナムは、客観性と記述の同一視を止め、真か偽か、穏当か穏当でないか、合理的か非合理的か、保証されているか、保証されていないかなどの、客観性に関わる多くの言語機能があると考えた。このように考えると、価値 (倫理) 問題に関する客観性の可能性が開かれる。この可能性を具体的に論証するために、パトナムは事実と価値の「絡み合い (entanglement)」について、繰り返し考察する。パトナムが例として挙げるのは、「残酷な (cruel)」という「濃い」倫理的概念である⁽³⁹⁾。

「A は残酷だ」という文において、「残酷だ」は一面ではAに対する非難を含む価値語句であるが、他方ではAの性格を記述している。「残酷だ」には事實的側面と評価的側面が分かち難く含まれているように見える。これに対しては、大別して二つの反論がなされてきた。一つは「残酷だ」は記述的な語句だということである。この見解は、「行儀が悪い (rude)」を分析する際のR. M. ヘアに見られる。ヘアによれば「行儀が悪い」が価値語句として使われるためには、その語句が適用される行為に対して、発話者が是認または非難の態度をとる必要がある。発話者がそのような態度をとらずに「行儀が悪い」と言う場合、その語句は記述語句である。しかし「行儀が悪い」が価値判断であるための必要条件として、是認や非難の態度、欲求や選好の表現を求めることは否定される。何故なら価値判断は、是認や非難の態度、欲求や選好ではなく、それらについて反省的に保証を与える (与えない) ことだからである。

もう一つの反論は、「残酷だ」「行儀が悪い」などは、事実部分と評価部分という二つの構成要素から合成されるということである。しかし現実には、「残酷だ」を二つの部分に截然と分けることは困難である。何故なら「残酷だ」の記述的部分を、「残酷だ」やその類義語を使わないで述べることはできないからである。例えば「残酷だ」を「深い苦しみを引き起こす (causing deep suffering)」と言い換えたとする。そこでの「痛み」は単なる「苦痛 (pain)」ではなく、「深い」は単なる「多くの (a lot of)」

ではない。苦痛を引き起こす治療は残酷ではなく、苦痛を引き起こさないアドバイス（例えば怠惰のすゝめ）が残酷である場合もある。つまり「残酷だ」を、価値語句を使わずに敷衍することは困難なのである。

こうして「残酷だ」のような「濃い」倫理的語句を事実部分と価値部分に単純に分けることは困難である。そこで現在では、形而上学的根拠に基づいて、事実と価値を区別するという戦略がとられる。その典型がB. ウィリアムズの立場である⁽⁴⁰⁾。ウィリアムズの戦略は、一方で「残酷だ」「貞節だ」のような「濃い」倫理的概念が事実部分と価値部分に分割できないことを認めるだけでなく、それらの語句を使った言明に真理値を割り振ることが可能だと認める。しかしウィリアムズは理想形態としての物理学によって、第一性質だけを使って記述される「世界という絶対的概念 (the absolute conception of the world)」を導入することによって、事実である世界と価値に関わる領域を区別するのである。

「濃い」倫理学的概念を含む倫理言明に真偽を割り振ることができるのは何故だろうか。ウィリアムズによれば、真偽は絶対的にも特定の社会的世界内部でも使うことが可能である。もはや「濃い」倫理的概念は記述的部分と価値部分に截然と区別できないのだから、例えば「マチルダは貞節だ」という言明は特定の社会的世界内部で真か偽でありうる。ここで「社会的世界内部で」は「特定の視座に依存して」と言い換えることができる。つまり文化A内部の視座から「マチルダは貞節だ」は客観的に真か偽でありうる。一方、真偽は絶対的にも使うことができる。ここで「絶対的に」とは、「社会的世界とは無関係に」とか「特定の視座から独立に」という程の意味である。絶対的な意味での世界に対しては、非視座依存的な仕方で、真偽が適用される。

パトナムは、ウィリアムズが「世界という絶対的概念」を導入する動機を、次のように解釈する。すなわち観察者のいる世界は観察者のいない世界から進化した。世界を支配する法則は観察者のいない世界を支配したのと同じ法則である。したがって我われは観察者のいない世界を記述する必要があり、それは第一性質だけ使って描かれる⁽⁴¹⁾。

ウィリアムズの「世界という絶対的概念」は、パトナムの論敵である形而上学的実在論に基づいているだけに、それに対する批判は詳細を極める。しかし本題を追求するために、ここでは二点に限って指摘しておく。一つは世界を視座依存的なものとして視座から独立したものに二分することは可能か、という問題である。世界についての言説は、私

たちの概念選択と関心を反映しており、したがって「志向的なものはある程度遍在している」⁽⁴²⁾。第二に存在を現前性として捉えようとする欲求は妥当か。確かに存在における現前的次元はある。しかし現前性の形而上学は維持できない。何故なら現前性は行為との相関において成り立つからである。行為から独立した純粋な現前性は単なる抽象物に過ぎない⁽⁴³⁾。このように考えると、事実と価値が絡み合った視座依存的な世界と、形而上学的現前性を本質とする視座から独立した世界を峻別し、各々に社会的世界内部における真偽と、その世界外部における真偽を割り当てることは説得力をもたない。

本章の考察では、「濃い」倫理的概念は事実部分と価値部分に截然と区別することが難しいことを指摘してきた。ウィリアムズは、社会的世界内部であれば、「濃い」倫理的概念を使用した判断でも真偽の対象になると見なした。文化Aでは「マチルダは貞節だ」は真であるかもしれないが、それは文化Bでは真偽の対象でさえない。もしそうであるならば、道徳的認識の論理を構築することは不可能である。そこで「濃い」倫理的概念と「希薄な (thin)」な倫理概念を峻別し、前者を含む倫理言明は文化に拘束されるが、後者を含む倫理言明は文化普遍的だと論じようとする人びとが出てくる。現代において、この立場をとる人びとは広義のカント主義者に多い。その一人がハーバーマスである。ハーバーマスは価値 (Werte, values) と規範 (Normen, norms) を区別し、前者は文化相対的だが、後者は普遍的だと見なす。ハーバーマスの戦略は、我われの行為を支配する第一階の規則は不一致が避けがたく、その不一致を管理する規則にだけ普遍性を認めることである。その意味でハーバーマスは「ミニマリスト的なカント主義的道徳哲学者 (a minimalist Kantian moral philosopher)」⁽⁴⁴⁾である。ハーバーマスに限らず、カント主義的な道徳哲学者は、根本的には、自然的な心理学的衝動と自律的な理性、傾向と理性 (Tendenz und Vernunft) との間のカント的二元論に依拠している。それに対してパトナムは次のように述べる。

カント的な像とは反対に、我われの道徳的生活では純然たる自然主義的ボキャブラリを、たった一つの道徳的概念（「心理学的に生み出された動機に法則という形式を押し付けている」ことを、例えばべきを押し付けていることを示唆するのに必要な概念）で補完することで、うまくやっていくことはできないし、していない。多様な人間的価値がないと、そこで述べられ

るべき規範のための語彙は何もない⁽⁴⁵⁾。

つまり価値と規範、善と正義、傾向と理性を截然と区別することはできない。ハーバーマスは近年、自らの立場を「カント的プラグマティズム (der kantische Pragmatismus)」とか「弱い自然主義 (die schwache Naturalismus)」と規定し、合理主義と自然主義の接合を試みている。しかしこの接合の試みが成功しているとは思われない。その根拠については検討したことがあるので繰り返さないが⁽⁴⁶⁾、我われの基本的見解は、カント的二元論を「終わりのない弁証法」(M. アブーラフィア)に置き換えることである。アブーラフィアは、この語句について「我われは決して疑念や対立を取り除くことができないであろう。問題はつねに生じるであろうし、差異はつねに存在するであろう。それは実際よいことである。というのは差異がなければ進歩がないからである (プラグマティストは結局、進歩を信じた)。そしてこれは寛容に関するさらなる教訓を導くことができる。我われは世界をよりよい場所にするために、寛容について寛容でなければならない。しかもこれは単に実験室にだけでなく、社会生活、政治生活にも当てはまる」⁽⁴⁷⁾。つまり価値と規範、善と正義、傾向と理性などは截然と区別されるのではなく、各々は相互限定的な歴史的循環過程にある。その循環過程は虚焦点に向かう収斂の過程ではなく、漸進的創造過程である。

本章ではパトナムにおける「事実／価値の絡み合い」という概念の分析を通して、またヘア、ウィリアムズ、ローティ、ハーバーマスといった人びととの対質を通して、プラグマティックな観点から道徳的認識のための基礎的条件を検討した。次章では、これまでの諸章を踏まえて、道徳的認識の論理を真理の論理学と捉える C. ミザクの立場を検討したい。

第五章 ミザクと道徳的真理の論理

著名なパース研究者であるミザクは、パースの探求理論の道徳的・政治的探求の理論への拡張を試みている⁽⁴⁸⁾。政治的探求の理論という観点から、ミザクにとって第一の論敵は C. シュミットである。シュミットは、政治的問題を合理的結着がつかない「神学的熱情に近い確信の問題」だとし、政治を権力闘争と見なした。この立場に対抗するには、政治的領域に何らかの合理性が成立する可能性を示す必要がある。現代の政治理論において、この可能性を追求する代表的論者はハーバーマスとロールズである。しか

しミザクは、「ハーバーマスとかアーペルに見出されるほど強くはなく、ローティ、ロールズ、コーエン、アッカーマンに見出されるほど弱くはない」⁽⁴⁹⁾ 立場の確立を目指す。前述のように、ハーバーマスは価値と規範を峻別し、規範に関して普遍的妥当性を主張した。つまり規範はコミュニケーションを可能にする準-超越論的制約であり、その規範の否定は遂行矛盾を引き起こすとされる。それに対して『政治的リベラリズム (Political Liberalism)』のロールズは、ハーバーマスと同様、価値の多元性を受け入れつつ、そのような多元性が成り立つような社会組織を構想するが、その組織は普遍妥当性をもつのではなく、多元的価値の間に「重なり合う合意 (overlapping consensus)」が成立しさえすればよいと考える。ロールズの構想する社会組織は普遍的根拠に支えられたものとはされていない。それでは、ハーバーマスほど強くはなく、ロールズほど弱くはない理論とは、どのようなものであろうか。

ミザクの基本的立場はパース以来のプラグマティズムの伝統に従って、探求を信念の獲得、真理の獲得を目指す行為と捉え、この考え方を道徳的、政治的探求にも適用することである。問題は、真理をどのように定義するかである。ミザクはパース主義者であり、パースの定義から出発するが、その定義に含まれる難点を回避しようとする。周知のようにパースによる「真理」は、例えば「研究するすべての人びとによって究極的に同意されるように運命づけられている意見」⁽⁵⁰⁾と定式化される。しかしこの定義には、例えば、地上の生命が突然、絶滅してしまつて、究極的な同意にまで至らない可能性があるとか、「究極的に同意されるように運命づけられている」という表現が明晰性を欠くなどの弱点がある。そこでミザクはパースの定義を、より消極的に「改善されないであろう信念、理性、論証、証拠の異議申し立てに、つねに応じるであろう信念」⁽⁵¹⁾と定式化し直す。道徳的探求は、多様な反論や異議申し立てに絶えず対応できる、真なる信念の獲得を目的とした行為と見なされる。

この真理の定義は、一方では対応説とか、パースの真理概念のような形而上学を回避し、他方では W. ジェイムズのように、真理を「真になる (become true)」とか「真理化 (very-fication)」として、脈絡主義的、特殊主義的に捉えることを避ける⁽⁵²⁾。ミザクは道徳的探求を、真理を目的として展開された行為と規定する。数学的、科学的、道徳的探求は、いずれも真なる信念の獲得を目的とした行為の諸型として捉えられる。これら三つの探求について、ミザクは次のように総括する。

我われは科学的、数学的、道徳的探求の実践に従事する。各々はそれ自身の進化しつつある批判と評価の基準をもち、各々はそれに最も適した種類の経験をもつ。この経験と他の種類の判断との衝突の可能性が仮説を支持したり、仮説に反したりする証拠の領域を構成する……我われは両方の「科学と道徳」の事例でノイラートのボートに乗って漂流している。我われの実践があり、その実践の成功の基準がある。ウィギンズから適切な表現を借りるなら、そのような実践を遂行するさいに、「よい、適切であるように見えるような理由で、我われが到達するところには何処にでも到達するであろう」。そして、ある信念を改善できないような段階に到達することになったとしたら、その信念から「真の」という称号を引っ込めるのは、要をえない⁽⁵³⁾。

しかし道徳的生活は複雑であり、暫定的な意見の一致を得ることでさえ容易ではない。道徳的原理同士が衝突するとか、一つの道徳原理内部にある理想同士が衝突する場合がある。道徳的原理としての目的の道徳と法の道徳、あるいは目的論と義務論は対立している。リベラリズムという原理内部では自由と平等という理想同士が対立している。デューイは、道徳的状況にあるすべての要素を単一の通約可能な原理に還元しようとする道徳哲学の傾向を批判した。すべての道徳的問題を解決する単一の道徳原理への探求を止め、行為を要求する状況に入りこんでいる個別的要素に目を向けるべきだというのである⁽⁵⁴⁾。ミザクは、このようなデューイの考え方を引き継いでいる。すなわち「道徳的ディレンマを理解する最善の方法が、我われの道徳的生活を支配しなければならない一揃いの原理を発見し、それからその原理をディレンマに適用するということは、ありそうもない」⁽⁵⁵⁾。

個々の道徳的状況を、道徳的探求に先立って確実に道徳的原理に還元しようとするのではなく、さまざまな原理を使用し、個々の状況に関わるデータを集積しつつ、漸進的にその状況を打開していくのが、プラグマティストにある程度共通した立場である。この立場は、単一の道徳的原理の存在を認めない点で、道徳的多元論あるいは価値多元論と呼ぶことができる。すなわち「プラグマティストは契約という観念や、誰もが原理上、同意できるであろうという観念や、いくつかの理由づけは誰をも納得させるという観念に焦点を当てない。我われの道徳的、政治的生活の複雑で問題を孕んだ性格が、それに対応する応答の複雑さ

を要求する」⁽⁵⁶⁾。

ミザクは道徳的多元論、価値多元論や道徳的認識に関する可謬主義を認めつつ、なお真理の獲得を目指す道徳的認識が可能だと主張する。その立場は控え目な認識主義と言えるようなものである。したがって道徳的探求は控え目な目標を掲げざるを得ない。この点でミザクは、道徳的探求に関して、前章まで検討した他のプラグマティストと異なった特徴づけを行う⁽⁵⁷⁾。

第一に、道徳的問いは、普遍妥当な道徳的原理や道徳的理想を対象にすることから、どのようなものが「許容できる (permissible)」か、に移行する。「すべての人は観想的生活をすべきである」という主張は、ただ一つの生活様式だけに妥当性を認めるが、これは強すぎる主張である。実際には複数の生活様式が許容されるのであり、したがって道徳的問いは「どのような生活が許容できるか」になる。この問いに対しては、例えば「観想的生活、勤勉な生活は許容できるが、薬物に依存した生活は許容できない」という答えが得られるかもしれない。道徳的問いを「許容できるか」という形にした場合、複数の生活様式や善の選択が可能になる。その結果、道徳的問いに対しては複数の解答がありうるのであって、対立、差異、多様性がなくなることではない。道徳的問いにはただ一つの正しい解答があると考えた人びとにとって、この事態は悲しむべきことであるが、「道徳的問いにはただ一つの解答がある」という（強すぎる）前提を放棄するならば、「許容できるか」という問いに基づいて行われる道徳的探求には、それなりのリーズナブルな解答が可能であることが分かる。

第二に、道徳的思考の論理では、「控えめな認識主義 (a cognitivism which is modest)」、一定の一致が可能なものから一致が困難なものに至る「連続体 (continuum)」、及び「脈絡主義的思考 (the contextualist thought)」などが重要な概念となる。まず「控えめな認識主義」とは、すべての道徳的問題にはただ一つの正しい解答がある（べきだ）と主張する強い認識主義と、逆に正しい答えは存在しないという非認識主義の間にあって、道徳的判断は真理を獲得しようとするが、その達成度にはさまざまな程度があると主張する。そこから道徳的一致がある程度可能なものから困難なものに至るまでの連続性がある、という考え方がでてくる。次に「脈絡主義的思考」について言えば、道徳的問題に対して一定の解答を与えることが可能だとしても、その解答は「事情に応じて (in circumstances)」、人びとの一致が得られるものから、妥協にすぎないようなものまで異なるということである。

ミザクは「控えめな認識主義」「連続体」「脈絡主義的思考」を例解しているが、ここではその幾つかを取り上げて検討してみよう⁽⁵⁸⁾。

我われは選択肢からの選択に困難を伴う場面に出会うことがある。例えば民主主義と法の支配を信奉する立派な政治家が内戦の後に権力を掌握したとする。その政治家は軍事行動を起こすテロリストがいる首都に行き、そこでテロリストたちが首都のアパートの多くに爆弾を仕掛けて、24時間以内に爆破しようとしていることを知る。首都の住民を救うためには捕まっているテロリストのリーダーを拷問にかけて、爆弾が仕掛けられている場所を聞き出すしかない。しかしその行為は、その政治家の「民主主義と法の支配」に対する信奉に抵触する。

次に人工妊娠中絶の例を考えてみよう。その例には胎児の命を守ることと女性の自律を守ることが価値として含まれる。この場合、ある人物が十分な理由を以て、一方を選択したとする。しかしそれによって選択されなかった価値を単純に切り捨てることは難しい。例えば女性の自律を守るために人工妊娠中絶を支持したとしても、胎児の命を守るという価値が単純に斥けられるわけではない。一方を選択した人には「後悔の念 (regret)」が付きまとうかもしれない。例えば国連高等難民弁務官事務所のスタッフが、バングラディシュにいるビルマ難民を本国に送還すべきか否か、決断しなければならないとする。しかし本国に送還された難民は、酷い目に合うかもしれない、バングラディシュに残ったとしても差別的な扱いを受けるかもしれない。事務所のスタッフは気の進まない選択肢の中から選ばなければならない、選択する際には「不幸の少ない方、悪の少ない方」を原則とせざるを得ない。選択肢の何れもが悲惨な結果を招く場合の選択は「悲劇的選択 (tragic choice)」である。例えば助かる見込みがあり、証言をするためにも助かる必要があると考えている男性がいたとする。ところが彼は自分の妻をガス室に入れるか、さもなければ自分自身が死ぬように命じられたとする。彼の選択は、何れも不幸な結果を招く「悲劇的選択」である。

これらの例は、例え正しい選択があったとしても、選択されなかったものは必ずしも放棄されるわけではないこと、正しい選択の結果が後悔を伴ったり、悲劇的な結果を伴ったり、妥協の産物であったりする場合があること、選択が善をめぐる選択ではなく、悪や不幸に関わる選択である場合があることを示している。道徳的思考のこのような特徴について、ミザクは次のように述べる。

こうしてプラグマティストは後悔という現象を公平に評価することができる——行われなかった「べき」は場面から排除される必要がない。事情に応じて正しい答えがあると考えすることは、結局は、最善ではないと決定されたことを行うための理由を消し去らない⁽⁵⁹⁾。

我われは、ミザクの「弱い認識主義」をデューイ以来のプラグマティズム的なモラル・サイエンスの論理の現代版として評価する。道徳的思考の結果は一定の客観性をもつものから妥協や後悔を伴うものまで多様である。しかしそれは非認識主義を支持するものではない。I. マードックのことばを借りるならば、「弱い認識主義」は「道徳的生活は困難で複雑だということ、人間は不透明だということ」⁽⁶⁰⁾ 現実を反映したものである。

しかしミザクの立場には、未だ不明確な点が散見される。一つはその真理概念である。ミザクはパースの真理の定義を受け継ぎながら、その欠陥を是正して、比較的トリヴィアルな真理の定義に置き換える。これによって真理は道徳的探求に適用できるようになる。しかしその定義自体、未だ十分な批判的検討に耐えているわけではない。また道徳的思考の理論における真理の位置づけも不明である。道徳的探求は、どんな批判にも耐えられる判断を理想として展開されるのだろうか。我われはこの立場に同意しない。道徳的探求に限らず探求一般は、保証付きの言明——道徳的探求の場合は、いわば「保証付きの欲望」——を目指す営為である。したがって道徳的探求において第一義的に重要なのは「保証付きの言明 (欲望)」であり、真理は一連の道徳的探求に与える便宜のために、副次的に導入されたと考えるべきである⁽⁶¹⁾。

第二にミザクの道徳的探求の論理が、政治学的観点からどのような立場を含意するか、必ずしも明らかではない。ミザクはシュミット的な全体主義の政治学を斥けるとともに、真理概念を排除するロールズ、ローティらのリベラリズムを斥け、また民主的合意形成を指向する熟議民主主義にも冷淡である。ミザクは「探求におけるラディカル・デモクラシー」⁽⁶²⁾ を弁証したというが、その弁証は体系的ではない。ただし、プラグマティックなモラル・サイエンスの論理を公共哲学におけるラディカル・デモクラシー論として展開することは、見込みのあるプロジェクトであり、今後の課題とすべきものと思われる。

本論の目的は20世紀におけるプラグマティストの思想的系譜の検討を通じて、モラル・サイエンスの論理の基礎を探索することであった。モラル・サイエンスは自然科学と対をなす人間の行為の学、つまり狭義の道德哲学とともに社会科学一般をも含む分野を意味する。20世紀の社会科学は価値に関わる問題を排除することによって進歩してきた面もあるが、逆にそのために社会科学内部だけでなく、社会一般においても多くの問題を生じてきた。本論では経済学と政治学だけに言及したが、それ以外の分野でも指摘できるであろう。本論ではこうした問題に対応するためにモラル・サイエンスの再構築のための基礎的条件を、20世紀プラグマティストの検討を通して探ろうとした。

本論ではモラル・サイエンスの論理再構築の基礎的条件を探求するために、この問題に示唆を与える四人のプラグマティストに焦点を当てた。その一つはデューイにおける行為の科学ないしモラル・サイエンスの論理の構想である。この構想は表象主義的科学観によるのではなく、科学を行動上の問題処理行動と捉えた上で、価値の制御の方法論を確立しようとする。科学を問題処理行動と捉えると、事実の制御と価値の制御に本質的な差異があるわけではなく、その差異は程度問題に還元される。

第二にホワイトを取り上げた。ホワイトはクワインの全体論を事実と価値を含むように拡大した「全体論的プラグマティズム」の立場からモラル・サイエンスの論理を構築しようとする。ただしホワイトの論理は、義務感情という前言語的な道德的与件を前提しており、また「実践の優位」というプラグマティズムの原則からはずれて意味論的、統語論的分析が中心になっている。

第三にパトナムを取り上げた。パトナムの反懷疑主義的可謬主義と事実と価値の絡み合いの観点は、モラル・サイエンスの論理に不可欠な要素である。変更不可能な知識はないということ、しかしある程度信頼できる知識を獲得することは可能であるというのが「反懷疑主義的可謬主義」の基本的考え方である。それは道德的問題に関する論議の可能性を開く。それに対して「事実／価値二分法にとって最悪のことは、それが議論を妨害するもの（discussion-stopper）だけでなく、思考を妨害するもの（thought-stopper）だということである」⁽⁶³⁾。

第四に取り上げたミザクの思想は、パトナムが切り開いた倫理的世界におけるモラル・サイエンスの論理を道德的真理の論理として展開したものである。反表象主義の立場から、道德的探求に真理概念を導入することは、真理概念を除外するロールズやローティ、事実認識と価値認識に異

なる妥当請求を設定するハーバーマスに対して一定の優越性が認められる。ただしミザクにおけるモラル・サイエンスの論理は「控え目な認識主義」「脈絡主義的思考」を基本とし、「許容」「妥協」「後悔」「悲劇的選択」などというネガティブな要因を含む。しかしこれは「道德的生活は困難で複雑だということ、人間は不透明だということ」（マードック）ことから直接に結果する事実であり、「モラル・サイエンスの論理」の地平として甘受すべきである。

「可謬主義的反懷疑主義」「控え目な認識主義」「脈絡主義的思考」に基づいてモラル・サイエンスの論理を構築するためには、理性概念にも光を当てる必要がある。というのも M. ジョンソンによれば、現代の道德理論には「理性の貧困化（the impoverishment of reason）」⁽⁶⁴⁾ という現象が見られるからである。この意味を簡潔に述べてみよう。前近代社会では、道德は宗教が供与する宇宙の規範的秩序や共同体の伝統によって定められたが、近代以降、善悪の究極的基準は普遍的理性によって樹立されるべきものとなった。この課題を果たそうとする代表的試みがカント主義と功利主義であった。しかしジョンソンによれば、カント主義は抽象主義に、功利主義は還元主義に陥った。抽象主義とは、西洋の道德的伝統に過ぎなかったものを、カントが脱脈絡化させ、理性自体の形式的原理へと本質主義的に抽象化したことを意味する。それに対して還元主義とは、理性が単なる効用計算の能力になってしまったことを意味する。理性の抽象化と還元主義は表面上、異なるが、共通点をもつ。それはどちらも、人間がそのうちに埋め込まれている身体的、社会－歴史的要因から理性を切り離して捉えることである。「理性の貧困化」を払拭するには、脱脈絡化した理性を再び身体的、社会－歴史的脈絡に埋め戻して捉える必要がある。

こうして本論で得られたモラル・サイエンスに関する知見と歴史的理性概念に肉付けをし、説得力あるモラル・サイエンスの論理を構築するのが、今後の課題となる。

注

- (1) Isaiah Berlin, "On the Pursuit of the Ideal", *New York Reviews of Books*, March 17, 1988, quoted from Hilary Putnam, *Words and Life*, ed. by James Connant, Harvard University Press, 1994, p. 195.
- (2) Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- (3) Putnam, *Words and Objects*, p. 195.

- (4) 以下の論述は次の文献に負うところが多い。
Putnam, *The Collapse of Dichotomy between Fact/Value and Other Essays*, Harvard University Press, 2002.
- (5) *Ibid*, p. 56.
- (6) この点については塩野谷祐一『価値理念の構造』、東洋経済新報社、1984年／川本隆史『現代倫理学の冒険』、創文社、1995年／大庭健『所有という神話——市場経済の倫理学』、岩波書店、2004年などを参照のこと。
- (7) Cheryl Misak, *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, 2000.
- (8) *Ibid*, p. 119.
- (9) 以下の論述は、Putnam, *The Collapse of Dichotomy between Fact/Value and Other Essays*, Chap. 1 に負うところが多い。
- (10) Willard V. O. Quine, *From a Logical Point of View — Logico-Philosophical Essays*, Harper Torch Books, 1953, p. 46.
- (11) John Dewey, *Theory of Valuation*, reprinted in *The Later Works of John Dewey*, vol. 13, Southern Illinois University Press, 1988, p. 242.
- (12) Dewey, “Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality”, *The Middle Works of John Dewey*, vol. 3, Southern Illinois University Press, 1977, pp. 5–8.
- (13) John H. Randall, Jr., “The Changing Impact of Darwin on Philosophy”, *Journal of Philosophy of Ideas*, vol. 22, 1961, pp. 451–452. なおこの箇所に関しては、拙著『デューイ自然主義の生成と構造』、晃洋書房、2009年、75–76ページを参照のこと。
- (14) 以下の論述は、拙論「科学的倫理学の枠組み」『同志社女子大学 学術研究年報』第41巻、1990年と重複するところがある。
- (15) Dewey, “The Logic of Judgment of Practice”, *The Middle Works of John Dewey*, vol. 8, Southern Illinois University Press, 1979, p. 78.
- (16) *Ibid*, p. 23.
- (17) *Ibid*, p. 10.
- (18) *Ibid*, p. 24.
- (19) Cf. C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1960.
- (20) Dewey, “Ethical Subject-matter and Language”, reprinted in *The Later Works of John Dewey*, vol. 15, 1989.
- (21) Dewey, “Logical Conditions of a Scientific Condition of Morality”, p. 21.
- (22) Morton White, *A Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton University Press, 2002, p. 155.
- (23) *Ibid*, p. 157.
- (24) *Ibid*, p. 160.
- (25) 以下の論述は拙論「『保証された欲望』としての‘Desirability’——M. ホワイトの非還元集合主義との関連で——」『同志社女子大学 学術研究年報』第48巻、1997年、第4節と重複するところがある。
- (26) White, *What Is and What Ought to Be Done*, Oxford University Press, 1981, p. 78.
- (27) *Ibid*, p. 36.
- (28) *Ibid*, p. 55.
- (29) *Ibid*, pp. 68–69.
- (30) Robert B. Brandom, *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, & Contemporary*, Harvard University Press, 2011, p. 10.
- (31) *Ibid*, p. 11.
- (32) Putnam, *Words and Life*, p. 153.
- (33) *Ibid*, p. 173.
- (34) Brandom, *Perspectives on Pragmatism*, pp. 36–37.
- (35) *Ibid*, p. 37.
- (36) 以下の哲学史的記述はPutnam, *The Collapse of Fact/Value Dichotomy*, chap. 1 に負うところがある。
- (37) *Ibid*, p. 30. Cf. Vivian Walsh, “Philosophy and Economics”, *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, ed. by J. Eatwell, M. Milgate, and P. Newman, Macmillan, 1987.
- (38) Cf. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991. ローティについては拙編著『現代哲学の真理論——ポスト形而上学時代の真理問題——』、世界思想社、2009年、第4章第3節「真理から連帯へ——ローティの反真理論——」を参照のこと。
- (39) Cf. Putnam, *The Collapse of Fact/Value Dichotomy*, pp. 34–39.
- (40) Cf. Bernard Williams, *Philosophy and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, p. 132 ff. なお関連して拙論「民主主義の認識論的正当化——パトナムのデューイ解釈を中心に」『プラグマ

- ティズムの現在』(杉浦宏編)、日本教育研究センター、1992年／「非客観主義的倫理学の潮流 — H. パトナムの『道徳的イメージ』を手がかりに —」『文化學年報』第58輯、2000年を参照のこと。
- (41) Cf. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p. 83.
- (42) パトナムのウィリアムズ批判の詳細については、*Ibid.*, pp. 92-103/*Realism with a Human Face*, ed. by James Conant, 1990, pp. 167-176などを参照のこと。同問題についての私見については、拙著『デューイ自然主義の生成と構造』、286-292ページを参照のこと。
- (43) Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, p. 116. ハーバーマスに関しては次を参照のこと。Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983, SS. 53-125.
- (44) Putnam, *Ibid.*, p. 116.
- (45) *Ibid.*, p. 119.
- (46) 拙論「ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論を教育学に組み込むための基礎的条件 — プラグマティックな観点から —」『現代社会学フォーラム』第3号、2007年／「真理論のプラグマティズム化 — ハーバーマスの『カント的プラグマティズム』に関連して —」『文化學年報』第58輯、2009年を参照のこと。
- (47) Mitchel Aboulafia, “Introduction”, *Habermas and Pragmatism*, ed. by M. Aboulafia, Myra Bookman and Catherine Kemp, Routledge, 2000, p. 9.
- (48) ただしパースの探求理論は事実認識だけを対象としている。パース自身は、政治的には保守的であり、道徳に関しては頭より心情のほうが重要だとみなしていた。したがってミザクの試みは、パースの探求理論の単純な拡張ではない。
- (49) Misak, *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge, 2000, p. 47.
- (50) Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *Collected Papers of Charles S. Peirce*, vol. 5, Harvard University Press, 1978, p. 268.
- (51) Misak, *Truth, Politics, Morality*, p. 49.
- (52) ジェイムズの真理論については拙編著『現代哲学の真理論 — ポスト形而上学時代の真理問題 —』第3章第2節「便宜としての真理 — ジェイムズの真理論 —」を参照のこと。
- (53) Misak, *Truth, Politics, Morality*, pp. 100-101.
- (54) Dewey, “Three Independent Factors in Morals”, *The Later Works of John Dewey*, vol. 5, Southern Illinois University Press, 1984, p. 288.
- (55) Misak, *Truth, Politics, Morality*, p. 130.
- (56) *Ibid.*, p. 131.
- (57) Cf. *Ibid.*, pp. 136-147.
- (58) Cf. *Ibid.*, pp. 138-142.
- (59) *Ibid.*, p. 141.
- (60) Iris Murdoch, “Against Dryness: A Polemical Sketch”, *Encounter*, vol. 16, 1969.
- (61) 詳細は拙著『デューイ自然主義の生成と構造』、323-332ページを参照のこと。
- (62) Misak, *Truth, Politics, Morality*, p. 156.
- (63) Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, p. 44.
- (64) Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, 1993. なお近代における理性批判の系譜及び理性の貧困化の詳細については、拙論「教育的理性批判 — フェミニスト認識論とフェミニスト教育学の検討を中心に —」『同志社女子大学総合文化研究所紀要』第22巻、2005年、16-20ページを参照のこと。

